



UNIVERSITY OF TAMPERE

This document has been downloaded from
Tampub – The Institutional Repository of University of Tampere

Julkaisun pysyvä osoite on <http://urn.fi/URN:NBN:fi:uta-201210101047>

Tekijä(t):	Tiainen, Tatiana
Nimeke:	Iäkkäät inkeriläisnaiset rajalla : neuvotteluja arjen kansalaisuudesta transnationaalisessa tilassa
Teoksen nimi:	Monikulttuurisuuden sukupuoli : kansalaisuus ja erot hyvinvointiyhteiskunnassa
Teoksen toimittaja(t):	Keskinen, Suvi; Vuori, Jaana; Hirsiaho, Anu
Vuosi:	2012
Sivunumerot:	206-231
ISBN:	978-951-44-8726-2
Julkaisija:	Tampere University Press
Sivumäärä:	26
Tieteenala:	Sosiologia
Yksikkö:	Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö
Julkaisun tyyppi:	Artikkeli kokoomateoksessa
Kieli:	fi
URN:	URN:NBN:fi:uta-201210101047

All material supplied via TamPub is protected by copyright and other intellectual property rights, and duplication or sale of all part of any of the repository collections is not permitted, except that material may be duplicated by you for your research use or educational purposes in electronic or print form. You must obtain permission for any other use. Electronic or print copies may not be offered, whether for sale or otherwise to anyone who is not an authorized user.

IÄKKÄÄT INKERILÄISNAISET RAJALLA

Neuvotteluja arjen kansalaisuudesta transnationaalissa tilassa

Olemme muukalaisia täällä ja siellä... Suomessa olemme ryysii, Venäjällä suomalaisia. (Marja, s. 1936, 18.3.2008.)

Se oli ihanaa! Olimme palanneet kotiin. Oli toinen syyskuuta 1998. Kaikkialla oli kukkia... ja oli hyvin siistiä. Ihmiset hymyilivät... minusta tuntui, että olin pudottanut taakan. Aloin hengittää täysin keuhkoin. (Lilja, s. 1932, tulostaan Suomeen, 1.12.2006.)

Tutkin artikkelissani¹ sitä, miten iäkkäät inkeriläiset naiset pohtivat kokemuksiin elämästä kansalaisuudesta nyky-Suomessa, nyky-Venäjällä ja transnationaalissa tilassa Suomen ja Venäjän välissä. Naiset neuvottelevat ja etsivät jatkuvasti tasapainoa eri kulttuuristen siteiden ja yhteenkuuluvuuksien välillä sen tiedon varassa, mikä heillä on menneestä ja

1. Artikkelini on osa sosiaaliantropologian väitöskirjani, jonka työnimi on *Transnationaali isoäitiys Venäjän ja Suomen rajan yli*. Tutkimus on ollut osa Suomen Akatemian rahoittamia projekteja *Multi-sited Lives in Transnational Russia: Questions of Identity, Belonging and Mutual Care, 2004–2007* (SA 1208166) sekä *Ruptures and Continuity: Cross Cultural Perspectives on Belonging and Generations in Eastern Europe, 2007–2009* (SA 115783), joita johti professori Ulla Vuorela Tampereen yliopistossa. Työtäni ovat mahdollistaneet myös CIMO, Tampereen yliopisto ja Itä-Suomen yliopiston Karjalan tutkimuslaitoksen tohtoriorjelma *Russia in Europe – Graduate School in Border Studies*.

nykyisestä. He korostavat vaihdellen neuvostoliittolaista, neuvostojalan jälkeistä, venäläistä, inkeriläistä, suomalaista, suomeninkeriläistä ja suomenvenäläistä kuulumistaan. Kutsun näitä arkisten prosessien heijastumia *transnationaaliksi arjen kansalaisuudeksi*. Naisten arki Suomessa muokkaa heidän käsityksiään kansalaisuudesta, mutta siihen vaikuttavat myös heidän kokemuksensa ylirajaisesta elämästä Suomen ja Venäjän välillä, heidän henkilökohtaiset sisäisen siirtolaisuuden ja pakkosiirtolaisuuden historiansa sekä muistot neuvostokansalaisuudesta ja erityisesti etnisyyteen liittyvästä sorrosta.

Tässä kontekstissa tutkin, kuinka naiset neuvottelevat uudelleen kuulumisestaan suhteessa neuvostokansalaisuuteen, venäläisyyteen ja suomalaisuuteen tilanteessa, jossa he elävät paluumuuttajina Suomessa tai Karjalan tasavallan kansalaisina. Mitä nämä moninaiset kuulumiset ja transnationaalit subjektiudet merkitsevät kansalaisuuden kannalta? Kuinka transnationaalia kansalaisuutta tuotetaan arjessa?

Näytän artikkelissani näiden prosessien monimutkaisuuden ja monimielisyyden – ja samalla myös niiden yhteyden ja johdonmukaisuuden. Korostan transnationaalien arjen kansalaisuuden eri ulottuvuuksia. Riippuen kontekstista sillä on sekä voimaannuttavia että lamaannuttavia puolia. Haluan myös korostaa sitä, että inkeriläisten tilanne nyky-Suomessa on erityinen verrattuna muihin kansallisiin ja etnisiin taustojen omaavien maahanmuuttajien tilanteeseen, koska erityisesti vanhemmilla ikäluokilla, jotka syntyivät ja elivät elämänsä alkuvuodet suomenkielisellä ja kulttuurisesti suomenmielillä alueella 1920–1930-luvuilla, saattaa olla vahvoja muistoja kuulumisesta Suomeen lapsuudessaan ja nuoruudessaan. Näinä päivinä suomalaisuus on yksi monista heidän elämänsä ulottuvuuksista. Siihen vaikuttaa erityisesti se suomen kieli, jota he puhuvat, ja joka tuntuu nykysuomalaisista usein vanhanaikaiselta. Heidän suomalaisuutensa saattaa jopa haastaa käsityksiä ”modernista” suomalaisuudesta.

Artikkelini empiirinen aineisto koostuu iäkkäiden inkeriläisnaisten, isoäitien, elämäntarinoista. Ne kuuluvat laajempaan aineistoon, jota keräsin väitöskirjaani varten vuosina 2007–2009 monipaikkaisen etnografian menetelmään nojautuen (Marcus 1995, 104). Kenttätyö

rakentui etnografisista elämäkertahaastatteluista ja osallistuvasta havainnoinnista rajan molemmilla puolilla sekä myös konkreettisesti rajaa ylitettäessä, matkalla pikkubussissa Karjalan tasavallan pääkaupungin Petroskoin ja Tampereen tai Helsingin välillä. Haastattelin Petroskoissa ja Tampereella kaikkiaan 32 naista, joista kahdeksan oli inkeriläisiä. Kuusi heistä oli muuttanut Suomeen 1990-luvulta lähtien presidentti Koiviston aloittamassa paluumuutto-ohjelmassa, ja kaksi asui Petroskoissa. Haastatellut isoäidit elivät keski-ikää tai vanhuuttaan. Väitöstutkimukseni käsittelee isoäitien muuttuvaa arkea, heidän rooliaan lastenhoidossa ja heidän minäkuvaansa neuvostoajan jälkeisessä Venäjän Karjalassa ja Suomessa. Mummo, venäjäksi *babushka*, on ollut erittäin tärkeä Venäjän ja Karjalan kulttuureissa sekä symbolisesti että yhteiskunnallisesti. Erityisen tärkeä mummo oli neuvostoajan perheen arjessa.

Keskityin haastatteluissa naisten elämäntarinoihin: lapsuuteen, kokemuksiin äitiydestä ja isoäitiydestä, perhe-elämästä ja työelämästä. Olin erityisen kiinnostunut tavoista, joilla naiset puhuivat menneisyydestä sekä muistin ja muistojen kytkeytymisestä tämän päivän ”kuulumisten” ja minäkuvan rakentumiseen (Jerman 2006, 118). Koin etnografisen tutkimuksen erityisenä tapana olla maailmassa, elämäntapana (Cerwonka & Malkki 2007, 178). Kenttätöystä tuli samalla henkilökohtainen matka oman perheen historiaan. Inkeriläistaustainen isoäitini eli ja työskenteli toisen maailmansodan aikana evakossa Tampereella

Koska haastattelemani naiset ovat muuttaneet sekä pakon edessä että vapaaehtoisesti Venäjän sisällä ja Suomen ja Venäjän rajan yli, olen kiinnostunut siitä, kuinka se on vaikuttanut heidän käsityksiinsä paikasta, tilasta ja kodista. Heillä on voimaannuttavia kokemuksia sekä neuvostokansalaisuudesta että suomalaisuudesta, mutta samalla myös kokemuksia syrjinnästä niin Stalinin ajalta kuin tämän päivän elämästä.

Inkerinsuomalaisten liikkuvuuden historia

Inkerinsuomalaisista tuli etninen ryhmä satojen vuosien rajanylitysten tuloksena. Ruotsi ja Venäjä allekirjoittivat Stolbovan rauhansopimuksen vuonna 1617, jolloin suuri joukko savolaisia ja Karjalankannaksen asukkaita muutti ja asettui asumaan Inkerinmaalle – alueelle joka on nykyään keskeinen osa Pietarin lähellä olevaa Leningradin aluetta (Nenola 2002, 56). Vaikka inkeriläiset asuivat Venäjän puolella, he pysyivät pitkään kulttuurisesti (etnisesti ja kielellisesti) lähempänä Suomessa asuvia suomalaisia. Heidän tilanteensa muuttui dramaattisesti Stalinin aikana, jolloin neuvostovalta leimasi heidät potentiaalisesti ”epäluotettaviksi elementeiksi” niin sanottujen ”vieraiden kansallisuuksien” kuten puolalaisten, saksalaisten, ruotsalaisten, liettualaisten ja japanilaisten rinnalla. Inkeriläiset jätettiinkin 1930-luvulla ”neuvostokansojen ystävyyden” ulkopuolelle (Hirsch 2005, 291; Kilin 1999, 254).

Kun Neuvostoliiton ja Suomen väliset suhteet jännittyivät ennen sotia ja niiden aikana, inkerinsuomalaiset luokiteltiin ”neuvostovastaiseksi elementiksi”. Heitä pidettiin Suomen suomalaisten lähisukulaisina. Samaan kategoriaan kuuluivat myös Suomesta inkerinsuomalaisten jälkeen muuttaneet siirtolaiset. Heitä alettiin virallisesti syrjiä ja pakkosiirtää kauas Neuvostoliiton ääriin. Voidaan väittää, että 1900-luvun loppuun mennessä inkerinsuomalaiset olivat melkein kuolleet sukupuuttoon etnisenä ja sosiaalisena ryhmänä Venäjän alueella, eikä suomea puhunut äidinkielenään kuin kourallinen vanhuksia. Neuvostoliiton ensimmäisessä väestönlaskennassa vuonna 1926 Leningradin suomalaisia (kuten inkeriläisiä silloin kutsuttiin) oli 114 831. Vuoden 2002 Venäjän federaation väestönlaskennassa 34 050 kansalaista ilmoitti kansallisuudekseen suomalaisuuden, ja vain 314 nimesi kansansa inkerinsuomalaisiksi (Takala 2007, 204). Yksi syy tähän voi olla, että inkerinsuomalaiset Venäjällä kutsuvat itseään yksinkertaisesti vain suomalaisiksi, ja vasta Suomessa tulee tarpeelliseksi erottaa Suomen suomalaiset ja inkerinsuomalaiset/inkeriläiset toisistaan (Huttunen 2002, 215). Reilu kymmenen vuotta aiemmin (vuonna 1989) suomalaisten luku oli vielä 47 000.

Haastattelin joitakin naisia, jotka oli lapsuudessa tai nuoruudessa pakkosiirretty Krasnojarskin aluepiiriin Keski-Siperiaan. Vuonna 1942 ”pakkoevakuoitiin” (kuten termi kuului) 30 000 inkeriläistä Siperiaan ja Jäämeren rannikolle (Suni 1998a, 22). Osa haastattelemistani naisista siirrettiin puolestaan Suomeen. Noin 63 200 inkeriläistä jäi asumaan sotavuosiksi saksalaisten miehittämälle alueelle ja heidät evakuoitiin vuonna 1943 Suomeen, josta heidät palautettiin sodan päätyttyä takaisin Neuvostoliittoon (Nevalainen 1990, 62; Nevalainen 1999, 32, 39). Palattuaan inkeriläiset eivät saaneet lupaa asettua kotiseudulleen, vaan heidät sijoitettiin uudelleen kaukaisiin Neuvostoliiton osiin (Suni 1998b, 77). Osa haastattelemistani naisista yritti palata Inkerinmaalle (Leningradin alueelle) tai paeta Viroon, mutta heidät pakotettiin kääntymään. Inkerinsuomalaisten liikkuvuutta rajoitettiin myös lailla, joka tunnettiin 101 kilometrin sääntönä. Se esti tiettyjen sosiaalisten ryhmien asettumisen lähelle suuria urbaaneja keskittymiä. Muutoin lakia sovellettiin vankilasta vapautuneisiin entisiin rikollisiin ja ”sosiaalisesti epäluotettaviin elementteihin”, kuten alkoholisteihin.

Yli 20 000 inkeriläistä rekrytoitiin 1940-luvun lopulla palaamaan ja paikkaamaan työvoimapulaa Karjalan metsäteollisuudessa. Neuvosto-Karjalan talous suuntautui lähinnä ”halpojen” luonnonvoimien (metsän ja metallikivilouhosten) hyväksikäyttöön ja uuteen teollisuuteen, johon paikallinen väestö ei riittänyt. (Istoriya Karelii 2001, 705.) Tällä tavoin haastattelemanı naiset päätyivät asumaan Karjalaan. Neuvostoliiton kaatumisen jälkeen Suomeen muutti noin 30 000 inkeriläistä, joista muutamia haastattelin tutkimuksessani.

Ylirajainen ja kokemuksiin ankkuroitunut subjekti

Keskityn tässä artikkelissa kahteen käsitteeseen, transnationaaliin subjektiuteen ja arjen kansalaisuuteen. Transnationaalin subjektiuden käsite huomioi erityisesti ”alhaalta” päin suuntautuvan transnationaalismin, yksilöiden ja perheiden näkökulmat:

En käsitä transnationaalia subjektiutta eri kulttuurisista vaikutteista koostuvana hybridinä tai minkäänlaisena monikulttuurisuutena; käsittän sen mieluummin reittinä, joka yhdistää elämän eri paikoissa ja muokkaa liikkuvuudesta kullekin oman historiallisen polkunsaa, yhdistää aina nykyisen olinpaikan ja aiemmat paikat, ja pitää kunkin vahvasti ankkuroituneena omaan tarinaansa ja itseensä. (Vuorela 2009a, 170.)

Ulla Vuorela kehittää transnationaalien subjektiuden käsitettä aiemman työnsä pohjalta, jota hän on tehnyt transnationaalien perheiden parissa. Transnationaaleiksi perheiksi voi kutsua perheitä ja sukuja, jotka elävät jonkin aikaa tai pitemmän aikaa maantieteellisesti erossa toisistaan, mutta silti pitävät yhtä ja luovat jotain, jota voidaan pitää kollektiivisena huolehtimisena ja yhteytenä. Deborah Bryceson ja Ulla Vuorela (2002, 3) nimittävät tätä ”kansalliset rajat ylittäväksi perheellisyydeksi”. Transnationaalisuuden tutkijat ovat kannattaneet Benedict Andersonin (1991, 5–6) ajatusta kansallisten rajojen kuvitteellisuudesta, jolloin yksilöitä, etnisiä ryhmiä tai kansakuntia ei tarvitse liittää kiinteästi tiettyyn paikkaan tai valtioon (Gupta 2003, 331). Monipaikkaisuus, translokaalisuus, ja monipaikkainen läsnäolo on tunnerakenne, jota voidaan myös kuvata ”dialektisena neuvotteluna siellä ja täällä olevan välissä” (Zhang 2007, 56). Se sisältää moninaisia kansallisia, etnisiä ja paikallisia kuulumisia, jotka ovat yhteydessä toisiinsa ja täydentävät toisiaan niin tietoisesti kuin alitajuisestikin.

Transnationaalien subjektiuden käsite auttaa ymmärtämään sitä etteivät tutkimieni naisten henkilökohtaiset kertomukset ole niinkään kertomuksia paikoista, joissa he ovat asuneet, vaan kertomuksia uusiin paikkoihin asettumisen tavoista (Vuorela 2009a). Naisten kokemukset elämästä eri paikoissa ja liikkuvuuden henkilökohtaiset tarinat on ”muokattu ja tulkittu uudelleen risteyskohdissa, joissa yksilön kokemus ja laajempi sosiopoliittinen todellisuus kohtaavat ja antavat aineksia yksilön projekteille kunakin hetkenä.” (Roberman 2008, 101). Ihmiset työstävät muistojaan monien historiallisesti kehittyneiden, saatavilla olevien kulttuuristen muotojen (kuten kielen) kautta, ja yhdistävät

historian elementtejä ja henkilökohtaisia ruumiillisia kokemuksiaan. Muistot siirtyvät nykyaikaan, ja näin tapahtuu siirtymä ajassa ja paikassa. (German 2006, 117–118.) Kyse on uudelleenkirjoittamisen prosessista, jossa neuvotellaan uudelleen etnisiä ja neuvostoidentiteettejä (vrt. Feierstein & Furman 2008, 105). Nähdäkseni transnationaalien subjektiuden käsite tuo hyvin esille tutkimieni iäkkäiden naisten yksilölliset kokemukset transnationaalisuudesta sekä tuon kokemuksen ankuroitumisen historiaan. Pakkosiirto sai osan naisista kokemaan Krasnojarskin negatiivisena paikkana, johon verrattuna muutto Suomeen tuntui hienolta (Lilja, s. 1932, 1.12.2006, Petroskoi).

Transnationaalien käsite viittaa valtioiden rajan ylittämiseen, kun taas translokaalinen käsite tuntuu toimivan paremmin puhuttaessa liikkuvuudesta Neuvostoliiton sisällä. Neuvostoliittoa voidaan pitää poliittisena kokonaisuutena, joka pysyi etnisesti, kielellisesti ja kulttuurisesti moninaisena (Novikova 2005, 73; Hirsiaho 2008). Jotkut tutkijat käyttävät transnationaalien ja translokaalien käsitteitä toistensa synonyymeina, sillä kaikki liikkuvuus on periaatteessa ylipaikkaista (Zhang 2007, 54). Omassa tutkimuskontekstissani on aiheellista säilyttää kahden käsitteen ero, sillä translokaalinen käsite kertoo Neuvostoliiton sisäisen liikkuvuuden erityisestä historiasta. Translokaalit muutot tapahtuivat valtion rajojen sisällä, samaan aikaan kun maailma jäsenyi ”kansallisen asioiden järjestyksen” mukaan. Erityisen suuri poliittinen merkitys oli tuolloin jaolla kapitalistisiin ja sosialistisiin maihin. Jotta tutkimukseni pystyisi säilyttämään herkkyyden näille eroille, on perusteltua erotella transnationaalit ja translokaalit muutot ja subjektiudet. Jälkimmäisillä viitataan liikkuvuuteen neuvosto/venäläisessä tilassa ja ensin mainituilla liikkeeseen Suomen ja Venäjän välisen rajan yli.

Tästä näkökulmasta ajatus neuvostosubjektiudesta on tärkeä, erityisesti kun keskustelen Neuvostoliitosta muuttaneiden jo ikääntyneiden naisten yhteenkuulumisesta, identiteeteistä ja kansalaisuuden kokemuksista. Naisten ymmärrys ”neuvostoliittolaisuudesta” saattaa vaihdella suurestikin, mutta samalla neuvostosubjektiviteetin ajatus yhdistää kaikkia tapaamiani naisia. Kaikilla oli samansuuntainen asenne palkkatyöhön, olivathan he työskennelleet kodin ulkopuolella suurim-

man osan aikuisikänsä. Neuvostoaikaista sukupuolijärjestelmää on selitetty ”palkkatyöäitiyden sukupuolisopimuksen” ajatuksen kautta. Siihen kuului sekä ajatus pakollisesta roolista ”yhteiskunnallisesti hyödyllisenä” palkkatyöntekijänä että ajatus pakollisesta äitiydestä naisen luonnollisena kohtalona (Zdravomyslova & Temkina 1997; Temkina & Rotkirch 1997, 183; käsitteestä pohjoismaisessa kontekstissa esim. Anttonen, Henriksson & Nätkin 1994). Tapaamieni naisten elämäntarinat heijastavat palkkatyön merkityksellisyyttä ei pelkästään neuvostomenneisyydessä, vaan myös heidän käsityksiään itsestään suomalaisessa nykytodellisuudessa. Työhistoria on edelleen monille tärkeä identiteetin ja voimaantumisen lähde. ”Työläisnaisen” identiteetti yhdistää heitä kaikkia riippumatta työn sisällöstä. (Vrt. Hirsiaho 2008.) Tapaamilleni ikääntyville naisille juuri tämä oli keskeinen neuvostosubjektiviteetin ulottuvuus.

Joillekin haastattelemistani naisista poliittinen aktivismi, esimerkiksi opiskelu Marxismi-leninismiin instituutissa (Riitta, s. 1932, kenttämuistiinpanot 7.9.2008 Petroskoi-Tampere) tai jäsenyys Petroskoin työläisten edustajien neuvostossa (Elsa, s. 1939, 3.12.2006, Petroskoi), oli edelleen ylpeyden aihe. Kokemukset syrjinnästä stalinismin aikana eivät olleet välttämättä saaneet heitä hylkäämään kaikkea Neuvostoliittoon viittaavaa. Riitta kutsuu edelleen itseään ”neuvostoihmiseksi”, vaikka hän muutti Suomeen kolmetoista vuotta sitten ja Neuvostoliitto kaatui kaksikymmentä vuotta sitten. Muistot poliittisesta toiminnasta ruokkivat neuvostosubjektiviteettia ja vaikuttavat myös naisten kokemuksiin kansalaisuudesta nykyisessä elämässä.

Arjen kansalaisuus ja yllirajaisuus

Tutkiakseni naisten identiteetin ja kuulumisten uudelleenneuvotteluja ja niitä tapoja, joilla he paikantavat henkilökohtaiset kertomuksensa kansallisiin ja etnis-historiallisiin konteksteihin, olen ottanut käyttöön myös *arjen transnationaalien kansalaisuuden* käsitteen. Naiset

kokevat arjen kansalaisuutta, rakentavat ja tuottavat sitä uudelleen joka päivä yllirajaisissa käytännöissä, erityisesti suhteissaan perheeseen ja sukuun.

Anu Hirsiaho kirjoittaa arjen kansalaisuudesta paikallisen kansalaisjärjestön ”mummokerhon” kontekstissa. Hän kuvaa vanhojen naisten tapaa muodostaa omia tukiverkostojaan ja ymmärtää maahanmuuton aikaansaamaa yhteiskunnallista muutosta Suomessa. Samoin kuin omassa tutkimuksessani, myös Hirsiahon tutkimassa ”mum-moryhmässä” enemmistö naisista oli kotoisin entisen Neuvostoliiton alueelta ja osalla oli inkeriläistäusta. Hirsiaho löysi ryhmästä erityistä ”babushkavoimaa” eli mummoenergiaa, joka liittyi naisten toimintaan kansalaisina, eikä ollut suoraan riippuvainen kansalaisjärjestön antamasta tuesta tai suomalaisten viranomaisten keksimää. Voima syntyi ryhmän keskinäisestä toiminnasta. (Hirsiaho 2008.)

Käytän kansalaisuuden käsitettä siinä laajassa ja kokonaisvaltaisessa merkityksessä, jota on viime aikoina kehitetty erityisesti feministisessä tutkimuksessa. Kansalaisuus on jotakin enemmän kuin muodollinen yksilön ja kansallisvaltion suhde, jollaisena se on aiemmassa liberaalissa politiikan teoriassa esitetty. Tällöin on myös ajateltu, että ihmisoikeudet ovat sovellettavissa vain kansainvälisesti tai ylikansallisilla areenoilla. Pnina Werbner ja Nira Yuval Davis (1999, 3–4) argumentoivat, että kansalaisuuden ja ihmisoikeuksien diskurssi edellyttävät toisiaan sekä historiallisesti että ideologisesti, ”niin että kansallinen ja transnationaali kansalaisuus ovat kaksi kansalaisuuden yhtäaikaista ja toisiinsa sidoksissa olevaa modalityä. -- Vaihtoehtoisen näkemyksemme mukaan kansalaisuus on kokonaisvaltaisempi suhde johon identiteetti, sosiaalinen asema, kulttuuriset ymmärtämisen tavat, institutionaaliset käytännöt ja tunne kuulumisesta vaikuttavat.” (Myös KESKINEN & VUORI.)

Tällainen lähestymistapa tulkitsee kansalaisuutta monitasoisena käsitteenä ja tavoittelee sen ymmärtämistä, mitä kansalaisuus merkitsee ihmisille itselleen monitulkintaisena kuvitelmana ja subjektiuden muotona (Werbner & Yuval-Davis 1999, 5). Werbner ja Yuval-Davis kritisoivat tiukkoja jakoja kansallisiin subjektiuksiin. He vetoavat

ihmisiä yhdistävään sentimentaaliseen maisemaan, makuihin, ääniin, tuoksuihin, musiikkiin, tanssiin, kieleen ja runouteen liittyviin tunteisiin ja haastavat näin ajatusta, että kansalaisuus voitaisiin määritellä toiset poissulkevan, yhtenäistetyin tilan kautta. Suomen kielen sanat *kansa*, *kansallisuus* ja *kansalaisuus* sitovat yhteen nationalismiin ja kansalaisuuden, mutta tarjoavat toisaalta mahdollisuuden ajatella kansalaisuutta paitsi poliittisena instituutiona myös ”olemisen tilana” siinä mielessä kuin Werbner ja Yuval-Davis ehdottavat.

Transnationaalien arjen kansalaisuuden käsite antaa mahdollisuuden ymmärtää syvällisemmin sitä, miten tutkimani naiset kokevat elämänsä kansalaisina nykypäivän tilanteissa, joita määrittävät myös neuvostomenneisyys sekä transnationaalit ja translokaalit muutot. Kenttätöni aikana kävin Tampereella kylässä kahden ystävättären luona. Toinen oli muuttanut paluumuuttajana. Toisella ei ollut inkeriläistä taustaa ja hän oli muuttanut auttaakseen suomalaisen miehen kanssa avioitunutta tytärtään lasten hoidossa. Kummallakin naisella oli kotinsa seinällä Tarja Halosen muotokuva. Marjan asunnossa presidentin kuva oli olohuoneen seinällä ja sitä ympäröi joukko enkeleitä (s. 1936, 18.3.2008, Tampere). Julian luona kuva oli makuuhuoneessa sängyn yläpuolella (s. 1930, 9.9.2008, Tampere). Kumminkin kertoivat ihailevansa Suomen presidenttiä sekä poliitikkona että naisena. Naisen erityinen tapa osoittaa ihailuaan ja sympatiaansa Tarja Halosta kohtaan selittyy mielestäni osittain heidän neuvostohistorioidensa kautta. Neuvostokansalaisten odotettiin osoittavan rajatonta uskollisuutta poliittista järjestelmää ja kommunistipuoluetta kohtaan. Näin menneisyys informoi nykyhetkeä miljoonin eri tavoin, se ”viipyy yllättävillä tavoilla ja jatkaa itsepäisesti elämistä kaikkien modernien asioiden kanssa” (Vuorela 2009b, 264).

Inkeriläisen identiteetin koostaminen Suomessa

Moni inkeriläinen nainen on puolestaan löytänyt inkeriläisyydelleen vahvemman ankkurin Suomesta kuin Venäjältä. Saapuessaan Suomeen he ovat alkaneet pikkuhiljaa muistamaan inkeriläistä menneisyyttään ja juuriaan, jotka oli painettu alas neuvostoaikoina. Menneisyys aktivoituu etnisenä me-henkenä ja muodostaa sillan aiempien yhteenkuulumisen paikkojen ja nykyisen kansallisen tilan välillä (Armstrong 2004, 136). Näin naiset pystyvät rakentamaan myös siteitä tämän päivän suomalaisuuden kanssa ja neuvottelemaan uudelleen Suomen kansalaisuudesta.

Tavatessani Suomeen muuttaneita inkeriläisnaisia – ei pelkästään haastattelemiani naisia, vaan myös naisia, joihin törmäsin sattumalta julkisilla paikoilla, pikkubusseissa Suomen ja Venäjän välillä ja omassa suvussani – kiinnitin huomiota siihen, että moni heistä halusi korostaa suomeninkeriläisiä juuriaan ja kuulumuuttaan Suomeen. Kontekstilla ja yleisöllä ei selvästikään ollut väliä (Jerman 2006, 135). Kerran seurasin vanhempien inkeriläisnaisten seurustelua paikallisten suomalaisten kanssa. Yksi suomalaisista naisista kutsui heitä venäläisiksi, mihin inkeriläisnainen reagoi välittömästi sanomalla: ”emme ole venäläisiä, olemme inkeriläisiä”. Toiset naiset ilmaisivat olevansa samaa mieltä.

Kutsun tätä ilmiötä inkeriläisidentiteetin uudelleenkoostamiseksi uudessa kontekstissa. Se näkyy vielä selvemmin kun sitä seuraa rajan takaa, venäjänkarjalaisesta näkökulmasta. Kun olin kenttätöissä Petroskoissa, jotkut inkeriläisnaiset eivät suostuneet haastateltaviksi. Luulen sen johtuneen vanhasta syvään juurtuneesta ja alitajuisesta pelosta. Joskus hiljaisuus paljastaa enemmän kuin puhe, kun tutkii yksilöiden minuita.

Haastattelemanani kaksi siskoa kertovat kuulumisestaan inkeriläiseen etnisyyteen hyvin erilaisilla tavoilla. Vanhempi heistä, Lilja, muutti Suomeen 1990-luvulla, kun taas nuorempi sisar Elsa jäi asumaan Petroskoihin. Lilja kertoo:

Ne tulivat illalla. Niitä oli kuusi. Kahdella sotilaalla oli aseet. Ne seurasivat lapsiakin vessaan. Äiti oli kipeä. Hän pelkäsi ettei selviäisi edes ensimmäiselle asemalle. Elsalla oli struuma. Meidät kuljetettiin kuorma-auton lavalla Laatokan rannalle ja sitten laivalla järven yli. Sitten meidät laitettiin junan karjavaunuun. Vaunut oli suljettu ja ikkunoissakin oli kalterit. Matkaan meni kokonainen kuukausi! Nähtiin nälkää! Kun ylitimme Laatokkaa, meidän piti odottaa kirkossa. Joka paikassa oli ruumiita ja me vain astuimme niiden yli. Meille annettiin kuiva leivänpala jokaiselle. No, juna pysähteli aika ajoin, ja isä pääsi joskus kylille vaihtamaan jotain tavaraa ruokaan. Me saimme ottaa mukaan vain kolmekymmentä kiloa. Me lapset kerättiin tavarat, kun äiti oli sairas. Mitä me lapset osattiin ottaa? -- Meidät vietiin johonkin epämääräiseen paikkaan ennen asemaa. Oli yö, huhtikuun loppu. Keskellä ei mitään! Siellä taivasalla sitten seisottiin ja juna jatkoi matkaa.

Isä lähti etsimään jotain. Lähellä oli Atšinskin kaupunki, se oli 180 kilometriä Krasnojarskista. Jumala on olemassa! Meillä oli onnea, tavattiin hyviä ihmisiä. Ne tarvitsivat työvoimaa ja ne ottivat meidät ja toisen perheen. Loput ihmisistä vietiin jonnekin kauas tiettömään korpeen. Mutta minä pääsin vihdoon kouluun. -- Kun isä vietiin töihin, meille annettiin sikolätti asunnoksi. Siellä haisi kamalalle. Ja meitä asui kahdeksan perhettä siinä sikalassa. Niin asuttiin kolme kuukautta. Sitten isä vietiin taas. -- Oli yö. Siellä oli joku varasto, jossa oli iso piha. Meidät laitettiin aidan taakse. Ei annettu asua siinä rakennuksessa. Ja ihmiset tulivat katsomaan meitä ihan kuin oltaisiin oltu eläintarhan eläimiä. Jotkut hyvät ihmiset veivät meidät kolme, äidin ja kaksi tyttöä, salaa aidan raon kautta heille kotiin. He ruokkivat meidät ja saimme nukkua. Me olimme ”kansakunnan vihollisia”! Pysyimme siellä piilossa aamuun asti. Satoi koko yön. Ne meikäläiset, jotka lähtivät saksalaisten viemänä Suomeen, ainakin saksalaiset antoivat ruokaa. (Lilja, s. 1932, 1.12.2006, Petroskoi.)

Nuorempi sisar Elsa taas kertoo oman tarinansa seuraavalla tavalla:

Olimme Siperiassa sodan aikaan, Krasnojarskin alueella, Atšinskin kaupungissa. Muistan, että minulla oli koko ajan nälkä. Me tultiin onnellisiksi mistä tahansa pienestä leivänpalasta. Kerron Nastjalle (tyttärentytarelle), että mikä tahansa pikku palanen kelpasi. Sodan jälkeen leivästä tuli ”kaupallista”. Me seisottiin jonossa -- jonot olivat niin pitkiä. Oman vuoron numero oli kirjoitettu kämmeneen. Me olimme pieniä, ja joskus meidät tyrkättiin pois jonosta. Muistan uudenvuoden juhlan. Meillä ei ollut uudenvuodenkuusta, mutta me koristelimme luudan paperihelmillä. Siinä oli meidän uudenvuodenkuusi. --

Kun olin yhdeksän vuotta, minut kastettiin ortodoksikirkossa. Minut upotettiin vesitynnyriin. Mummo antoi nukan lahjaksi. Mutta sitten nukke myytiin että saatiin jotain syötävää. (Elsa, s. 1939, 3.12.2006, Petroskoi.)

Siskojen muistelut vievät meidät Krasnojarskin alueelle Siperiaan, jonne heidän perheensä karkotettiin vuonna 1942 suuren isänmaallisen sodan aikana. Tämä on termi, jota käytettiin Neuvostoliiton sodasta Saksaa vastaan vuodesta 1941 vuoteen 1945. Karkotuksesta puhuttiin virallisissa dokumenteissa ”pakollisena evakuointina” (Suni 1998a, 22), kun taas Stalinille osoitetuissa huippusalaisissa dokumenteissa käytettiin termiä ”hätömääräys” (Gildi 2006, 161). Sisäasioiden kansankomissario NKVD, joka oli Stalinin kauden johtava salainen poliisiorganisaatio, laitettiin järjestämään ”hätöä”. Tulkintani mukaan kyseessä oli pakkosiirto, siis ”hätöäkin” vahvempi karkotus, koska sen toteutti salainen poliisi ja se johti elämään järkyttävissä oloissa. Neuvostoliitto myös leimasi inkerinsuomalaiset ”neuvostovastaisiksi elementeiksi”.

Silti sama tapahtuma esiintyy hyvin erilaisena siskojen kertomuksissa. Lilja puhuu Siperian-kokemuksistaan inkeriläisin käsittein. Hänen tarinansa sopii hyvin yhteen inkeriläisten kertoman draamatyylisen Stalinin ajan suomalaisten historian kanssa. Lilja yrittää kertomuksensa avulla palauttaa itselleen inkeriläistä menneisyyttään ja koostaa inkeriläistä etnistä kuulumista. Nähdäkseni hänen suomalainen

nykyisyytensä ja asuinpaikkansa vaikuttavat inkeriläisen identiteetin koostamisen tarinaan. Monet Suomeen muuttaneet inkeriläiset ovat joutuneet kansalaisuutta hakiessaan todistamaan inkeriläisiä juuriaan. Monet tapaamani naiset ovat etsineet arkistoista vanhempiensa ja muiden sukulaistensa alkuperäisiä syntymätodistuksia todistaakseen etnistä suomalaisuuttaan ja päästääkseen suomenkielen kurssille ennen tai jälkeen Suomeen muuttamisen. Saapuessaan Suomeen monet liittyivät inkeriläisyhdistyksiin, alkoivat osallistua Inkeri-juhliin ja opiskelivat Inkerin historiaa. Kaikista näistä on tullut inkeriläistä identiteettiä ilmaisevia käytäntöjä, kokoelma toistuvia tapahtumia, joita performoidaan säännöllisesti, lainatakseni Judith Butlerin (1999, 25) ilmausta. Naisten toiminta kertoo etnisen identiteetin performatiivisesta luonteesta.

Liljan tapauksessa prosessi alkoi ehkä jo Pietarissa, jonne hänen perheensä muutti Petroskoista 1970-luvulla. Neuvostojärjestelmän kaatumisen jälkeen hän alkoi käydä luterilaisessa kirkossa. Hän osallistui jumalanpalveluksiin ja valmisti piirakoita ja teetä kirkkokahveille. Hän alkoi muistaa suomen kieltä keskustellessaan seurakunnan papin kanssa. Liljalle annettiin kirkosta myös käytettyjä vaatteita. Niitä lähetettiin Suomesta valtavia määriä aikoina, jolloin venäläinen yhteiskunta murtui ja kärsi suuresta puutteesta. Monia venäläisiä koetteli pahoin taloudellinen ”shokkiterapia”, joka johti tulojen dramaattiseen laskuun ja jyrkkiin varallisuuseroihin. Useimmat iäkkäät naiset liukuivat yhteiskunnan pohjalle (Zaslavskaya 2003, 464). Koko ikänsä palkkatyössä uurastaneille naisille, jotka odottivat suhteellisen turvattua vanhenemista ja hyvää eläkettä, kokemus yhteiskunnan marginaaliin joutumisesta oli hälyttävä. Lilja kertoi muuttaneensa Suomeen ennen kaikkea parantaakseen taloudellista asemaansa ja turvatakseen paremman tulevaisuuden lapsenlapsilleen. Hänen tyttärensä perhe muutti myös Suomeen.

Elsan kertomus Siperiasta on pidättyvämpi kuin Liljan. Hän käyttää neutraalia termiä ”evakuointi”. Hänen muistonsa ovat lapsen muistoja sodasta, joka päinvastoin kuin Liljan kertomus, on osa kansallista historiaa. Suuresta isänmaallisesta sodasta on tullut Neuvostoliiton historiallisen voiman symboli, joka on saanut uuden arvon Putinin

Venäjällä. Sillä on merkittävä rooli myös uuden venäläisyyden rakentamisessa (Bonner & Rosenholm 2008, 8). Elsan tarina kietoutuu yhteen Neuvostoliiton ja Venäjän kansallisen historian kanssa, ja kertoessaan hän rakentaa venäläistä kansallista ”me”-henkeä.

Saatuaan ”neuvostovastaisen elementin” leiman jotkut inkerinsuomalaiset pyrkivät piilottamaan etnisyyttään vaihtamalla suomalaisen isännimen venäläiseen. Itsekin lapsena tunsin isoisäni Sashana (joka on venäläinen lempinimi Aleksandrille), ja vasta myöhemmin sain tietää, että hänen oikea nimensä olikin suomalainen Sulo. Silloin ei ollut kiellettyä puhumasta suomea, se oli vain sosiaalisesti kaihdettavaa. Sodanjälkeisenä aikana suomalaisvastaiset asenteet kukoistivat rajan toisella puolella. Venäjän Karjalassa inkerinsuomalaiset sekoitettiin usein Suomesta muuttaneisiin suomalaisiin. Virallisesti inkerinsuomalaisia ei ollut etnisenä ryhmänä, ja syntymätodistuksissa inkerinsuomalaiset lapset rekisteröitiin suomalaisiksi. Inkerinsuomalaisia pidettiin usein niinä suomalaisina, joita vastaan neuvostokansalaiset olivat taistelleet sodassa, ja jotka olivat toimineet yhteistyössä fasistien kanssa. Kun Marja aloitti työt tehtaassa, hän oli epätoivoinen, kun työnjohtaja kutsui häntä ”fasistiksi”. Samaa termiä käytti myös Marjan anoppi, joka kysyi jatkuvasti pojaltaan ”Etkö sinä löytänyt parempia tyttöjä Pietarista? Pitikö mennä naimaan tämä fasistien tyttö?” Anopin aviomies oli kuollut talvisodassa, ja siksi tämä kohteli Marjaa huonosti. (Marja, Tampere, 18.03.2008).

Sodanjälkeinen yhteiskunnallinen ilmapiiri sai inspiraationsa suuren isänmaallisen sodan ja voiton kultista. Se antoi mahdollisuuden ilmaista negatiivisia tunteita inkerinsuomalaisia kohtaan, jotka assosioitiin neuvostokansan vihollisiksi. Vuosien varrella negatiivinen leima yhä korostui. Ihmiset välttelivät suomen puhumista julkisilla paikoilla, eivätkä vanhemmat uskaltaneet puhua suomea lapsilleen. Marjan tehtaalla häntä alettiin pian kutsua Marinaksi, ja myös hänen isännimensä muutettiin venäläiseksi. Marjan suomalainen nimi kuului muiden korvissa liian oudolta. Näissä pienissä arjen prosesseissa inkeriläinen etninen kuuluminen alistettiin ”oikealle” neuvostokansalaisen normille.

Saattaa olla että se osa kansasta, joka onnistui palaamaan Inkerinmaalle muuttoketjun kautta, onnistui pitämään yllä osan etnisestä kuulumisestaan jopa neuvostoaikana. Annikki Kaivola-Bregenhøj on tutkinut nykyään Inkerinmaalla asuvien identiteettejä. Hänen aineistonaan on 34 inkeriläisten kertomaa elämäntarinaa, joista suurin osa on vanhempien, noin 70-vuotiaiden naisten tarinoita. Niiden keskiössä ei ole yksilön, vaan koko kansan elämä. Me-muotoinen kerronta puhuu vahvasta etnisestä ryhmäidentiteetistä ja siitä tosiasiasta, että useimmat kokemukset ovat olleet monien jakamia (Kaivola-Bregenhøj 1999).

Joku saattaisi tulkita Liljan ja Elsan kerronnan eron johtuvan naisten ikäerosta. Koska Elsa oli Liljaa nuorempi Siperiaan siirron aikaan, hän muistaisi siis eri tavalla. Tästä huolimatta tulkitsemme eron johtuvan ennen kaikkea siitä, että muutto Suomeen on saanut Liljan ajattelemaan uudelleen ja neuvottelemaan henkilökohtaisen historiansa niin, että se vastaa nykyisen elämän tarpeisiin. Myös jotkut keski-ikäiset inkeriläiset Suomeen muuttaneet naiset suhtautuvat vanhempiensa karkotushistoriaan samankaltaisesti, huolimatta siitä, ettei heillä ole omaa kokemusta tapahtumista.

Vanhempien kärsimyksistä tulee osa naisten henkilökohtaista historiaa, osa suvun historiaa, joka kantaa sukupolvien yli. Kun Eeva kertoi minulle äidistään, joka karkotettiin Siperiaan sodan aikana, ja isästään, joka joutui Suomesta palatessaan suoraan vankilaan, minusta tuntui, että hän oli itse kokenut ja todistanut kaikki nuo tapahtumat (s. 1950, 5.3.2007, Tampere). Eevan isän vankila-aikaa oli pidetty pitkään perhesalaisuutena. Eeva löysi siihen liittyvät dokumentit vahingossa 1960-luvulla, mutta koko tarinaa hänelle ei kerrottu ennen perestroikaa. Tällöin isä sai postissa dokumentin, joka todisti että hänet on rehabilitoitu virallisesti, toisin sanoen hänen Stalinin aikana riistetty kunniansa oli palautettu. Eeva yritti myös saada selville, mitä hänen isovanhemmilleen oli tapahtunut Siperiassa. Perhe menetti yhteyden toisiinsa sodan aikana, eivätkä isovanhemmat olleet edes kuulleet Eevan syntymästä. Hän sai paluupostissa Siperiasta isovanhempien kuolintodistuksen. Haastattelun aikaan Eeva käytti aikaansa löytääkseen laillisen keinon saada haltuunsa äitinsä synnyntalon Inkerinmaalla.

Talossa asui muita ihmisiä sodan aikana, kun perhe oli karkotettu Siperiaan. Tulkitsen Eevan inkeriläisen menneisyyden palauttamisen ja taistelun talon omistusoikeudesta ilmentymänä etnisen identiteetin uudelleenmäärittelystä. Muutto Suomeen auttoi monella tapaa tätä prosessia. Eevan kertomus eroaa tässä mielessä huomattavasti hänen Petroskoissa asuvan ikätoverinsa Ljubovin tarinasta, jossa haastateltava mainitsi vain lyhyesti vanhempiensa sodanaikaisesta Siperian-kaudesta (s. 1951, 26.10.2006, Petroskoi).

Minna ja hänen perheensä evakuoitiin sodan aikana Suomeen, ja palatessaan Neuvostoliittoon heidät lähetettiin asumaan Jaroslavin alueelle Euroopan puoleiselle Venäjälle (s. 1927, 26.3.2008, Tampere). Sieltä hän karkasi siskonsa kanssa Eestiin, pakoon kammottavia elinolosuhteita. Saapuessaan Eestiin he tapasivat asemalla muita inkerinsuomalaisia, jotka he tunnistivat kielen perusteella. Uudet tuttavat auttoivat Minnaa ja hänen siskoaan löytämään työtä. Tästä huolimatta Minna siskoineen karkotettiin Eestistä ja heidän sallittiin asettua Venäjän Karjalaan, kuten monien muidenkin inkeriläisten. Inkerinsuomalaiset esiintyvät Minnan tarinassa ”meidän kansana”, sekä henkilökohtaisessa että tämän päivän Suomen yhteiskunnallisessa merkityksessä. ”Meidän ihmisiä on paljon täällä Suomessa”, hän kertoi minulle. Hänen tarinansa kuulostaa oikealta ”paluumuuttajan” tarinalta siinä, että hän asui sodan aikana evakkona Tampereella ja työskenteli tekstiilitehtaassa. Minna kertoi minulle, ettei hän ollut halunnut palata Neuvostoliittoon ja oli kaikki välivuodet kaivannut takaisin Tampereelle. Hänen onnistui muuttaa uudelleen Suomeen jo ennen Neuvostoliiton kaatumista, sillä hän muutti työhön vanhan suomalaisen naisen hoitajaksi. Hänen miehensä ja aikuiset tyttärensä muuttivat perässä myöhemmin. Inkeriläisen identiteetin uudelleenmäärittelyn prosessi kuuluu erityisesti siinä tavassa, jolla Minna puhuu inkerinsuomalaisista ”meidän ihmisinä” ja yhdistää etnisen me-ryhmän Suomen kansalliseen ”meihin”. Aivan samanlainen inkeriläisten ”karsimyshistoria” (Huttunen 2002, 214) ja me-henki näkyvät Hilman elämäntarinassa (s. 1926, 14.6.2008, Tampere).

Transnationaali perhe

Kun tapasin Elsan toisen kerran, yllätyin huomattessani, että hän oli muuttanut merkittävästi tapaansa puhua perheensä karkotuksesta Siperiaan. Toisessakin haastattelussa hän käytti edelleen termiä evakuointi, mutta nyt hän painotti inkeriläiseen etnisyyteen kuulumisen merkitystä siirron syynä. Toisella kerralla hän ei enää muistellut sota-ajan tyttönä, joka kärsi nälästä samalla tavalla kuin muutkin neuvostoihmiset. Pian huomasin, että muutos Elsan puheissa johtui keskusteluista, joita Elsan mies ja Liljan olivat käyneet Liljan Petroskoin-vierailun aikana:

Liljalla on Suomi-kompleksi. Sitä sattuu joskus. Hän on enemmän suomalainen kuin Suomessa syntyneet suomalaiset. -- Oli oikein, että siviilit siirrettiin pois sotatantereilta. Kaikki ihmiset evakuoitiin, sekä venäläiset että muut. Mutta Lilja sanoo, että meidät karkotettiin jotta meidät tuhottaisiin. Jos heillä olisi ollut tarkoitus tuhota inkeriläiset, ei heitä olisi evakuoitu lainkaan... mmm, mutta totta, kyllä he kärsivät Siperiassa. (Victor, Elsan mies, Petroskoi, 12.2.2008.)

Elsan ja hänen miehensä kolmiossa Petroskoissa on ”Liljan huone”. Huone on sisustettu Liljan ompelemin ristipistotöin – harrastus, jota Lilja on jatkanut muutettuaan Suomeen. Yhdessä kuvista on puutalo. ”Se on kotitalomme Inkerinmaalla sellaisena kuin minä muistan sen”, Lilja kertoi minulle myöhemmin. Aina kun Lilja tulee vierailulle, huone odottaa häntä. Tässä transnationaalissa perheessä yhteisyyden tunnetta ei ylläpidetä pelkästään kirjein, terveisin, puheluin ja ajatuksin. Yhteisyys ankkuroituu myös lahjoihin, tauluihin ja valokuviin, joista tulee kodin ja jonnekin kuulumisen talismaaneja (Vuorela 2002, 76).

Kun vierailin Elsan ja hänen miehensä luona vuotta myöhemmin, Victor oli aloittamassa omien sotamuistelmiensa kirjoittamista ja hän suunnitteli myös Liljan sotamuistojen tallentamista. Hän näytti minulle innokkaana tekemäänsä perhealbumia. Siinä oli kuvia läheisistä ja kaukaisista sukulaisista, elävistä ja kuolleista, Petroskoissa ja kaukana asuvista. Kuvissa esiintyivät Elsan isovanhemmat, hänen vanhempansa

inkeriläisessä kylässä, Victorin isoisä sodan jälkeen Puolan puolelle jääneessä valkovenäläisessä kylässä, Elsa perheineen Siperiassa, Elsa sukulaisineen Karjalassa, Victor töissä Uralilla insinöörinä, Elsa miehineen Petroskoissa, Lilja Suomessa, Liljan tyttärentyttären häät Suomessa, Elsa ja hänen miehensä aikuiset lapset matkalla Yhdysvalloissa, Elsan tyttärentytär reissussa Barcelonassa ja niin edelleen. Näin ja kuvittelin perheen matkustamassa yli ajan ja tilan, matkalla kaikkien todellisten kotitalouksien ulottumattomiin. Myös kotitalous voi edustaa symbolisesti perheenjäseniä, jotka eivät ole fyysisesti läsnä tai ovat jo kuolleita, kuten Simic (1983, 70) painottaa tutkimuksessaan entisen Jugoslavian perheistä. Transnationaalit perheet pystyvät muuttamaan muotoaan useita kertoja, määrittelemään rajansa uudelleen eri konteksteissa ja kuvitelluissa yhteisöissä. Ne ovat rajoiltaan pikemminkin suhteellisia kuin tarkasti määriteltävissä. (Bryceson & Vuorela 2002, 3.) Elsan ja Liljan transnationaali perhe luo moniarvoisen tilan neuvottelulle kuulumisesta neuvostoyhteiskuntaan, Venäjään, Inkeriin ja Suomeen.

Neuvostonaisen subjektius

Yhtäältä haastatellut naiset kärsivät syrjinnästä ja joutuivat mitätöimään inkeriläisen taustansa Stalinin aikana. Toisaalta suuren valtion kansalaisina heidän odotettiin tulevan ”oikeiksi” neuvostokansalaisiksi. Neuvostokulttuurari tarjosi naisille kaksi roolia, työläisen ja äidin roolit. Mainitsemani ”palkkatyöäitiyden sukupuolisopimus” tai neuvostokontekstissa pikemminkin ”työläisäitisopimus” (Zdravomyslova & Temkina 1997; Temkina & Rotkirch 1997, 183) ja ”kaksoistaakka” (Lapidus 1978, 130–132; Dodge 1978, 223; Lane 1985, 128) luonnehtivat sukupuolikulttuuria. Työtä pidettiin muutenkin keskeisenä yhteiskunnallisena velvollisuutena. Neuvostorituaaleihin kuului keskeisenä osana työn ja työyhteisöjen glorifiointi, ja tämä oli merkittävä osa neuvostoihmisen kasvuprosessia (Lane 1990, 269). Modernin yhteiskunnan rakennusprojekti pyrki luomaan uskollisia neuvosto-

subjekteja, työläisiä, joilla oli rooli olla osa virheetöntä koneistoa. Eräs vallankumouksen jälkeinen suosittu laulu julistaa:

Me synnyimme toteuttamaan unelmat
voittamaan tilan ja välimatkat
Stalin antoi meille teräksiset siivet
ja sydämen sijasta palavan moottorin.
(*Lentomarssi*, P. German ja Y. Hayt, 1920.)

Palkkatyön maailman kautta naiset saattoivat kehittää kuulumistaan neuvostosysteemiin ja sen avulla naisia kutsuttiin sisäistämään neuvostoarvot (vrt. de Lauretis 1987, 12). Neuvostonaisilla oli vaikeuksia yhdistää palkkatyön ja äitiyden velvollisuudet, koska päivähoitojärjestelmässä ja vanhempainlomaoikeuksissa oli puutteita. Yhdistämistä vaikeuttivat myös ”perinteiset” käsitykset maskuliinisuudesta, jotka estivät miehiä osallistumasta aktiivisesti vanhemmuuteen ja kehittämästä läheisiä tunnesiteitä lapsiinsa. Usein isoäidit täyttivät neuvostosysteemin jättämiä aukkoja ja ottivat vastuulleen lastenhoidon. Vasta 1980-luvun alussa julkisessa päivähoidossa alkoi näkyä merkittäviä edistysaskeleita. Kertomukset työstä saavat suuremman roolin naisten tarinoissa kuin kertomukset äitiydestä, ja joidenkin naisten kertomuksissa isoäidiksi tuleminen vaikuttaa tärkeämmältä kuin äitiys.² Monelta neuvostonaiselta riistettiin äitiys kun he palasivat palkkatyön maailmaan.

Neuvostomäärittely yhteiskuntaluokista kattoi työläiset, valkokaupustyyöläiset (neuvostoälymystön) ja kollektiivitulojen maatyöläiset. Vaikka ideologia kuulutti tasa-arvon ja tulojen tasaamisen perään, ei yhteiskunnassa onnistuttu välttämään tulonjaon epäoikeudenmukaisuuksia ja suhteellista eriarvoisuutta, jotka legitimoitiin työsuoritteen arvon mukaan: ”työläiselle työnsä arvon mukaan”. Todellisuudessa suunnitelmatalous tuotti palkkaerojen järjestelmän, jolla oli poliittinen ulottuvuus ja joka antoi pohjan mielivaltaiselle ja epäreilulle palkkaukselle. Valtion suunnittelijat antoivat usein etuoikeuksia tietyille teollisuudenhaaroille. Raskasta teollisuutta, kuten kaivoksia ja rauta- ja

2. Isoäitiyden muita aspekteja tarkastelen yksityiskohtaisemmin väitöskirjassani.

terästeollisuutta, suosittiin kevyen teollisuuden, kuten tekstiiliteollisuuden, kustannuksella (Lane 1990, 143). Näistä eroista huolimatta ”luokattoman” yhteiskunnan ja tulojen tasaamisen ideologia sekä ilmainen koulutusjärjestelmä ja hyvinvointipalvelut tekivät tuloeroista hienovaraisempia kuin kapitalistisissa maissa.

Tapaamani naiset elivät suurimman osan aikuiselämänsä työpaikalla. Se ei ollut pelkästään paikka, jossa he saattoivat kamppailla ammatillisista saavutuksista (jotka eivät välttämättä johtaneet tulojen nousuun). Se oli myös paikka, jossa he saattoivat ilmaista naisellisuuttaan ja seksuaalisuuttaan. Myöskään poliittinen aktiivisuus ei ollut ainoastaan tapa nostaa naisten poliittista puoluetietoisuutta, vaan siihen liittyi myös oikean puolueen naisjäsenen tyylin löytäminen ja oikeanlaisen ulkonäön muokkaus:

Pidin tästä työstä. Tapasin usein äänestäjiäni. Äänestäjät tulivat luokseni ja minä autoin heitä ratkaisemaan ongelmiaan. Kerran kuussa lauantaisin menin avioliittopalatsille onnittelemaan vastanaineita valtuutettuna. En saanut palkkaa julkisista tehtävistä. Mutta pidin niistä paljon. Vaikka minun piti käydä kampaajalla ja syödä kahvilassa omalla kustannuksella kun meillä oli neuvoston kokouksia. (Elsa, s. 1939, 3.12.2006, Petroskoi.)

Työskenneltyään ensin lastentarhanopettajana, Elsasta tuli pian tarhan johtaja, ja samaan aikaan hänellä oli luottamustehtävä edustajana Petroskoin kunnallisessa työläisten edustajien neuvostossa. Vaikka kunnallisesta luottamustehtävästä ei maksettu, se nosti Elsan sosiaalista statusta ja pitää yllä vieläkin hänen identiteettiään neuvostonaisena. Työelämä ja poliittinen aktivismi saavat paljon tilaa muihin kokemuksiin verrattuna Elsan elämäkertomuksessa, mikä kertoo siitä että ne ovat olleet hänelle erittäin tärkeitä sekä menneisyydessä että nykyaikana.

Riitta korosti haastattelussaan, että vaikka hänen miehensä oli huomommin koulutettu kuin hän itse, mies oli loistava, koska hän ”odotti usein ruokalautasen kanssa kun tulin illalla kotiin töistä”.

Riitta ei voinut opiskella asuessaan Siperiassa ja hän suoritti viimeiset neljä koululuokkaa aikuisena muutettuaan Petroskoihin. Hän onnistui myös valmistumaan Marxismi-leninismien instituutista samaan aikaan kun työskenteli tilinpitäjänä, kun taas hänen miehensä oli käynyt vain seitsemän luokkaa koulua (Riitta, s. 1932, Petroskoi–Tampere, 6.9.2008). Hän puhui mielellään kauneudesta: jopa näinä päivinä hänen Petroskoin-naapurinsa kehuivat, että Riitta näyttää 55-vuotiaalta vaikka onkin 77-vuotias. Hän näki paljon vaivaa ollakseen kaunis. Kun tapasimme, hänellä oli runsas meikki, kultasormuksia ja kultaketju kaulassaan. Riitta kertoi, että hänellä oli ollut 15 kultahammasta, mutta hän oli vaihtanut ne ja halusi nyt tehdä kullasta ketjun. Hänen tyttärensä pyysi häntä luopumaan kullasta, mutta Riitta kieltäytyi: ”Annan ne kaikki vain tyttärentyttärelleni Sofialle.”

Riitta ilmaisi neuvostoidentiteettiään selkein termein, väittäen olevansa ”neuvostoihminen”. Hän oli harkinnut, ettei halunnut hakea Suomen kansalaisuutta. Neuvostoidentiteetti ei ollut ristiriidassa etnisyyden kanssa. Hän puhui itsestään venäläisenä suomalaisena, ja syytti inkerinsuomalaisten karkotuksista lähinnä Stalinia, joka jostain syystä ”vihasi suomalaisia”. Hänen mukaansa Stalin ehkä ”ajatteli heistä ikään kuin he olisivat olleet Suomessa asuvia suomalaisia”, jotka kuitenkin olivat varmasti ”erilaisia kuin Venäjän suomalaiset”. (Riitta, s. 1932, Petroskoi–Tampere, 6.9.2008.) Riitta kaipasi nuoruuttaan ja kauneuttaan, työ- ja perhe-elämää, rakkautta ja miestänsä kanavoimalla kaipuun nostalgiaan ”hyvistä neuvostoajoista” samansuuntaisesti kuin Zalsavskaya (2003, 464) väittää ikääntyvien ihmisten tekevän nyky-Venäjällä. Naisten ymmärrys ”neuvostoajoista” saattaa vaihdella suuresti riippuen heidän yksilöllisistä elämänpoluistaan ja kokemuksistaan. Heidän neuvostosubjektiviteettinsa rakentuu muistoille. He joko ylläpitävät eksplisiittisesti neuvostoidentiteettiään tai hylkäävät neuvostujuurensa. Pakkosiirtojen tuloksena Riitta sattui Petroskoihin, jossa hän tapasi miehensä, perusti perheen ja teki hyvän neuvostonaisen uran. Siksi paikasta on tullut erityisen arvokas hänelle, ja hän toivoo tulevansa haudatuksi sinne.

Kuulumista ja kuulumattomuutta arjessa

Isoäitini kertoi minulle paljon Suomesta. Hän oli siellä piikana ennen vallankumousta. Liikkuminen oli vapaata silloin. Hän kertoi minulle jotain niistä ajoista jo sodan jälkeen. Aloin ymmärtää silloin jotakin. Olin töissä isossa leipomossa Petroskoissa. Keskusteluissamme alkoi olla hengellisiä sävyjä. -- hän antoi minulle Raamatun. Hän opetti minut lukemaan suomeksi Raamattua lukemalla. Hän opetti minut sekä lukemaan että kirjoittamaan. -- Kerran hän sanoi minulle: aikani jättää, ja sinä kasvat aikuiseksi. Mutta muista että olet suomalainen, älä koskaan muuta kansallisuuttasi. Sinut on kastettu luterilaiseksi. Älä koskaan vaihda uskontoasi. Synnyit Venäjälle. Ja vaikka olet suomalainen, älä koskaan petä äitisi maata. Koska silloin ymmärrät... Lintu rakentaa pesän siihen paikkaan, missä se syntyi. Kala kutee synnyinpaikallaan. Kun lohet nousevat takaisin synnyinjokeensa, niillä on vaikeaa. Moni kala kuolee matkallaan. Näin käy ihmisillekin vanhetessaan. He kaipaavat synnyinsijoilleen. Mutta kuinka minä voisın palata? Sitä paikkaa ei enää ole. (Marja, s. 1936, 18.3.2008, Tampere.)

Marja syntyi inkeriläiseen kylään Neuvostoliiton ja Suomen rajaseudulle. Lapsena hän joutui saksalaisten keskitysleirille, jossa hänen äitinsä kuoli. Kuin ihmeen kaupalla Marja pelastettiin isänsä ja veljensä kanssa leiriltä ja heidät evakuoitiin Suomeen. Pian heidät palautettiin Neuvostoliittoon, jossa heidät asetettiin asumaan Keski-Venäjän syrjäseuduille. Sieltä Marja karkasi äitipuolensa tyrannian alta ja saapui Petroskoihin asumaan mummonsä luokse. Myöhemmin Marja muutti Pietariin ja aloitti työt tehtaalla. Hän meni naimisiin ja synnytti pojan. Marja erosi ensimmäisestä miehestään 40-vuotiaana ja meni eläkkeelle jäätyään naimisiin uuden miehen kanssa, jonka kanssa hän asui Ukrainassa miehen kuolemaan saakka. Ukrainasta Marja muutti Suomeen inkeriläisenä paluumuuttajana.

Marjan erilaisista kuulumisista on muodostunut mosaiikki, johon vaikuttavat transnationaalit ja translokaalit muutot, pakotetut

ja vapaaehtoiset, ja erilaiset suhteet paikkoihin. Monipaikkaisuuden tunne, eli se että on useita koteja tai tuntee olevansa koditon monissa konteksteissa, sekä neuvottelut eri paikkojen välillä, tekevät näkyviksi Marjan transnationaalin ja translokaalin subjektuuden. Marja on myös ylijäräinen isoäiti, joka on paljon yhteyksissä Pietarissa asuvaan pojantyttyänsä ja jota hän auttaa. Tyttö oli lapsena niin läheinen että kutsui Marjaa äidiksi.


Tapasin Marjaa monissa tilanteissa ja se auttoi minua huomaamaan hänen kansallisten ja etnisten kiinnittymistensä tilanteisuuden. Suomalaisen seurassa Marja puhui sujuvaa suomea ja korosti mielellään inkerinsuomalaisia juuriaan. Venäläisten seurassa luotiin nopeasti Venäjä-nostalgian saarekkeita, ja Marja oli pahoillaan siitä, että venäläisiä kohdeltiin epäoikeudenmukaisesti suomalaisessa yhteiskunnassa. Tämä epäoikeudenmukainen tunne ei kuitenkaan estänyt häntä ihailemasta Suomen presidenttiä tai ilmaisemasta kiitollisuutta Suomen viranomaisia kohtaan aineellisesta hyvinvoinnista. Monelle inkeriläiselle ja venäläiselle iäkkäälle maahanmuuttajalle muutto on merkinnyt paluuta sosiaalisen turvallisuuden piiriin, johon he olivat tottuneet neuvostoaikoina. Myös useimmille Venäjällä asuville vanhuksille kaipuu neuvostoaikoihin on ennen kaikkea sosiaaliturvan ja turvallisuuden kaipuuta. Tästä näkökulmasta Suomessa eläminen on tuonut iäkkäiden inkeriläismaahanmuuttajien elämään samoja asioita kuin aiempi neuvostokansalaisuus.

Kaikki nämä moninaiset kiinnittymiset yli ajan ja paikan ovat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa ja täydentävät toisiaan mielen ja tietoisuuden eri tasoilla. Niitä uusinnetaan ja ylläpidetään arjessa. Marja tuottaa arjen transnationaalia kansalaisuutta päivittäin suhteissaan eri ihmisryhmien – suomalaisten, inkeriläisten ja venäläisten maahanmuuttajien, Pietarissa asuvien sukulaisten ja ystävien – kanssa, arjen puuhissa ja omassa sisäisessä maailmassaan. Silti ei pidä unohtaa kolikon toista puolta: samalla ilmiöllä on sekä positiivisia että potentiaalisesti tuhoavia ulottuvuuksia. Yksilöllä voi olla samanaikaisesti tuntu, että hänellä on useampi todellinen tai kuvitteellinen koti rajan kummallakin puolella, mutta myös tunne siitä ettei hän kuulu mihinkään, kuten Marja tämän artikkelin alussa siteeratussa lausumassaan toteaa.

Marja ei pelkästään kertonut minulle venäläisten huonosta kohtelusta suomalaisessa yhteiskunnassa, vaan hän parahti impulsiivisesti: ”He katsovat meitä kuin olisimme hyönteisiä!” Myös muut naiset kertoivat hämmäntävistä kohtaamisista paikallisten kanssa. Helena Jerman käyttää tutkimuksessaan venäläisistä maahanmuuttajista Suomessa nimitystä ”piilotettu” tai ”vaiennettu” vähemmistö. Joillain venäläisillä saattaa olla (syvästi alitajuinen) pelko paljastaa venäläisyytään julkisilla paikoilla, minkä he ”peittävät” olemalla puhumatta venäjää (Jerman 2003, 504). Suomen historia Venäjän suuriruhtinaskuntana, maiden erityinen suhde, suhteen poliittiset muodot ja niiden käsittely mediassa ovat kasvattaneet venäläisvastaisia asenteita nyky-Suomen arkisissa keskusteluissa. Inkerinsuomalaisia pidetään ensisijaisesti venäläisinä, ei inkerinsuomalaisina. Jotkut haastattelemistani naisista muistavat myös sen, että sotaevakkoaikoina Suomessa heitä usein ”ryssiteltiin”.

Joidenkin vanhempien naisten elämää varjostaa Stalinin aikainen pelko, joka on juurtunut syvälle. Kun naiset kuulevat venäläisvastaisista asenteista Suomessa, heissä herää pelko, että heidät lähetetään takaisin Venäjälle tai että he eivät läpäise Suomen kansalaisuuden saamiseen vaadittavaa kielitestiä (Minna, s. 1927, 26.3.2008, Tampere). Käydessäni äitini ja poikani kanssa kylässä Suomessa asuvien sukulaisteni luona, jotka olivat muuttaneet Suomeen kymmenen vuotta sitten, he huolehtivat siitä, ettei poikani puhuisi venäjää liian kovaan ääneen, sillä heidän mukaansa naapurit eivät pitäneet venäjän kielestä. Tilanne on kääntynyt niin, että kun inkerinsuomalainen identiteetti oli painettu alas neuvostoaikoina, venäläinen identiteetti saattaa olla ”piilossa” Suomessa samalla tavalla nyt. Ilmiö paljastaa transnationaalien kansalaisuuden kahdet kasvot: se voi voimaannuttaa ja rikastuttaa, mutta myös olla haasteellista ja hankalaa. Pelon juuret saattavat kuitenkin löytyä neuvostokansalaisuudesta ja ennen mutta Stalinin ajasta.

Arjen transnationaalista kansalaisuudesta neuvotellaan yhä uudelleen prosessissa, jossa liikutaan neuvosto/venäläisten, inkerinsuomalaisten, suomalaisten ja suomenvenäläisten kuulumisen paikkojen välillä. Menneisyyden merkityksiä ajatellaan uusiksi, jotta ne sopisivat naisten nykyisten tavoitteiden ja tilanteiden kanssa yhteen. Naiset kokevat

kansalaisuutensa tänä päivänä myös aiempien neuvostokokemusten ja henkilökohtaisten muuttohistorioidensa kautta. Arjen transnationaali kansalaisuus näkyy selväpiirteisesti, kun jotkut naisista pitävät avoimesti siteitä yllä useampaan kansallisvaltioon. Usein näiden kuulumisten siltana toimii etninen, inkeriläinen ”me-henki”. Mutta aiemmat kuulumisen paikat saattavat olla myös piilossa ja hiljennettyjä. Jotkut naisista kertoivat neuvostomenneisyydestä ankein sävyin ja kuvasivat myös nyky-Venäjän tapahtumia masentavalla tavalla. Toiset yrittivät peittää venäläisyytensä asuessaan Suomessa. Tämän pelon juuret juontavat heidän menneisyytensä sortovuosiin. Silti haluaisin korostaa arjen transnationaalin kansalaisuuden positiivista ulottuvuutta, joka tässä tutkimuksessa on näyttäytynyt mahdollisuutena laajentaa ja rikastaa omaa elämänpiiriä ja perhe-elämän arkisia käytäntöjä. 

Käännös englanninkielisestä tekstistä Anu Hirsiaho ja Jaana Vuori.